1. JAHRG. HEFT 1

KÖLNER VIERTELJAHRSHEFTE FÜR SOZIALWISSENSCHAFTEN

ZEITSCHRIFT DES FORSCHUNGSINSTITUTS FÜR SOZIALWISSENSCHAFTEN IN KÖLN
HERAUSGEGEBEN VON DEN DIREKTOREN DES INSTITUTS
CHRISTIAN ECKERT / HUGO LINDEMANN
MAX SCHELER UND LEOPOLD VON WIESE

REIHE A: SOZIOLOGISCHE HEFTE



VERLAG VON DUNCKER & HUMBLOT / MÜNCHEN UND LEIPZIG
1921

Die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens und die Aufgaben einer Soziologie der Erkenntnis.

Von

Max Scheler.

Die Probleme einer Soziologie des Wissens und Erkennens sind bisher in ihrer Fülle, Gliederung und ihren inneren Abhängigkeiten voneinander noch kaum gesehen und richtiggestellt, geschweige gelöst worden. Während die soziologische Betrachtungsweise z. B. in der systematischen Kunstwissenschaft und Kunstgeschichte [1]) längst Bürgerrecht erlangt hat, nicht minder auch die Soziologie der religiösen Glaubensgemeinschaften durch E. Troeltsch, Max Weber, W. Dilthey und andere reiche Förderung erfuhr, finden sich bei deutschen gelehrten Schriftstellern eigentlich nur sporadische Bemerkungen über den Zusammenhang von gesellschaftlicher Kooperation, Arbeitsteilung, Geist und Ethos einer führenden Gruppe mit der Struktur der Philosophie, der Wissenschaft, ihrer jeweiligen Gegenstände, Ziele, Methoden, ihren jeweiligen Organisationen in Schulen, Erkenntnisgesellschaften (z. B. platonische Akademie, peripathetische Schule, moderne und mittelalterliche Organisation des Standes der Forscher und Gelehrten usw.). So ist z. B. bei G. Simmel [2]), F. Tönnies [3]), bei W. Sombart [4]), bei W. Dilthey [5]), H. Bergson [6]) viel Wertvolles ausgeführt über den notwendigen Zusammenhang der Herrschaft einer die Körper dequalifizierenden, quantitativen und vorwiegend mechanischen Natur- und Seelenbetrachtung mit der steigenden Herrschaft von Industrie und Technik, deren Vertreter, an der Spitze der Gesellschaft stehend, sich nicht

[1]) Siehe neuerdings Hausenstein, Die Kunst und die Gesellschaft. München 1916, Pieper.

[2]) Siehe G. Simmel, Philosophie des Geldes.

[3]) F. Tönnies, Geschichte der philosophischen Terminologie; ferner: Gemeinschaft und Gesellschaft.

[4]) W. Sombart, Der moderne Kapitalismus.

[5]) W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften und besonders „Das natürliche System der Geisteswissenschaften" (in W. Diltheys Schriften II. Teubner 1914).

[6]) H. Bergson, Matière et Mémoire und L'évolution créatrice.

über das Wunder der Natur immer neu meditativ besinnen wollen, (wie etwa die erste Kaste der Brahmanen im indischen Gesellschaftsbau), nicht sie staunend kontemplieren und ihr W e s e n durch rationelles Denken ergründen (wie die griechischen Denker, freie Männer mit einer Sklavenwirtschaft als soziale Unterbasis), sondern sie für menschliche Zwecke leiten und beherrschen wollen („Wissen ist Macht", Bacon); ferner über den gleichzeitigen Zusammenhang derselben quantifizierenden Weltbetrachtung mit der die Güter zur „Ware" dequalifizierenden Geld- und Erwerbswirtschaft. Sombart schreibt — stark übertreibend —: „Der Geist der modernen Naturforschung (Galilei, Ubaldi, Huygens, Newton) ist aus dem Geist der doppelten Buchführung und des Hauptbuches geboren." Hier liegen überall wertvolle Ahnungen vor. Aber noch fehlt vollständig eine tiefere Begründung dieser und analoger geschauter Zusammenhänge, die nur geleistet werden könnte durch den fruchtbaren Zusammenschluß einer vertieften Erkenntnistheorie der mechanischen Naturlehre mit der Ethoslehre der Menschengruppen (denn das herrschende Ethos gibt einer Wissenschaft ja das „Ziel" der Forschung, von dem ihre Denkformen und -methoden wiederum abhängen), und mit der genau aufgefaßten G e s c h i c h t e des Emporkommens dieser Art von Weltbegreifung gegenüber der mittelalterlich-scholastischen Denkweise, die Natur als ein abgestuftes Reich von Formtätigkeiten begriff, gleich wie sie Gesellschaft als abgestuftes Reich von Ständen anschaute. Feine Bemerkungen über den nationalen Geist der Franzosen, Engländer, Deutschen in Mathematik und theoretischer Physik finden sich bei P. Duhem [1]), der diese Wissenschaften mit der gleichzeitigen Kunst (Drama, Roman), dem Staats- und Wirtschaftsaufbau, den Sitten- und Wertungsweisen des Landes sehr feinsinnig vergleicht, so daß das Antlitz des national-eigenartigen Genius uns auch aus der französischen englischen, deutschen exakten Wissenschaft klar entgegenleuchtet. O. Spengler hat dann diese Methode, auch die Wissenschaft auf die jeweilige „Seele der Kultur" und ihr nach seiner Meinung in je bestimmten Phasen schicksalsmäßiges Sichauswirken zurückzuführen, ziemlich dilettantisch ins Groteske gesteigert, — in einem Maße, daß der tatsächliche internationale und durch Aufblühen, Reife und Untergang der nationalen Kulturen (oder der sonstwie durch Einheit der Sprache, der Religion, des Staatsgedankens, der Rasse, je vorwiegend abgegrenzten Kulturkreise) nie vollständig unterbrochene

[1]) Pierre Duhem, Ziel und Struktur der physikalischen Theorie. Leipzig 1708, A. Barth.

rationale geschichtliche Sinnzusammenhang der Fortschritte des Wissens ganz unbegreiflich wird. Es ergeben sich also hier z. B. die prinzipiellen Fragen, die nur im engsten Zusammenhang einer reinen Erkenntnissoziologie (als Teiles der philosophischen Erkenntnistheorie) lösbar sind: 1. In welchem Maße sind die verschiedenen Wissenschaften je kulturseelenhaft gebunden (z. B. national)? — Philosophie und Metaphysik sind es sicher weit mehr als die positiven Wissenschaften; die Geisteswissenschaften weit mehr als Mathematik und Naturwissenschaften; die Biologie weit mehr als die Physik usw. 2. Was an den Wissenschaften, z. B. der indischen, griechischen, modernen Mathematik, ist in dieser Art gebunden, was dagegen ist als „Wahres", als „Resultat" ablösbar von den besonderen Schauformen auf die Gegenstandswelten, ferner ablösbar von den nationalen oder kulturhistorisch bedingten „Methoden" und „Denkformen"? 3. In welchen Aufgaben der Forschung können sich die „Begabten" aller Nation- und Kulturkreise prinzipiell beliebig vertreten, also auch beliebig kooperieren; in welchen ist dagegen wesensmäßig schon durch die Natur des Gegenstandes solche Vertretung ausgeschlossen, so daß nur die Kooperation der Nationen selbst als je individualer geistiger Kollektivwesen (nicht also beliebiger Glieder derselben untereinander) und nur die gegenseitige Ergänzung ihrer besonderen Anlage Schau- und Denkformen eine möglichst adäquate Erkenntnis des Gegenstandes ergeben kann? 4. Welche Erkenntnisteile und Wissenschaften welcher Gegenstände können je das Sinken einer zusammenhängenden Volkskultur so überdauern, daß sie mit der Wissenschaft einer neuen oder anderen Kulturseele in stetigem Sinnzusammenhang und damit in eine kontinuierliche Fortschrittsbewegung treten können, welche aber nicht? Solche Spezifikationen und Verfeinerungen der Fragestellung sind meines Wissens noch kaum vorgenommen worden, und ganz besonders fehlt bisher der Zusammenhang der Theorie der Erkenntnis mit den soziologischen Fragestellungen. Nur die positivistische Philosophie A. Comtes, Herbert Spencers u. a. haben die Erkenntnistheorie mit der soziologischen Statik und Dynamik in engeren Zusammenhang gebracht.

Comtes berühmte Einteilung der Wissenschaften steht in engem Sachzusammenhang mit seinem Gesetz der drei Stadien, durch die sich jeder Teil des Wissens hindurchentwickeln soll, in dem eine Wissenschaft um so früher vom theologischen zum metaphysischen Stadium, vom metaphysischen zum positiven gelangen soll, je einfacher und abstrakter (in der Ordnung der Tafel) ihre Gegenstände sind. Das positivistische Ideal des Wissens aber, an dem diese

Entwicklungslinie schließlich gemessen wird (und das der Ausgangspunkt ihrer Konstruktion ist), besteht in der ungeheuren Beschränkung des Erkenntniszieles: 1. auf das „voir pour prévoir" oder Aufnahme nur derjenigen Weltinhalte und Beziehungen in das erkennende Bewußtsein, durch die man Zukünftiges vorhersehend lenken kann; 2. auf die Auffindung bloßer Gesetze (quantitativ bestimmbarer Relationen) der sensuellen Erscheinungen mit Absehung von allen Fragen nach dem „Wesen" der Dinge, ferner nach den „Substanzen" und „Kräften". Es ist aber ein großer Mangel und eine erhebliche Lücke, daß diejenige Philosophie, die — wie zum größten Teile die deutsche — alle positivistisch-sensualistische Erkenntnislehre als vollständig falsch und überwunden ansieht, es bisher nicht zu einer soziologischen und geschichtsphilosophischen Lehre von den Formen erkennender Kooperation und von den Entwicklungsgesetzen der verschiedenen Teile und Arten des Wissens gebracht hat, die den analogen positivistischen Lehren die Spitze bieten könnte.

Darum habe ich in der soziologischen Abteilung des Forschungsinstituts für Sozialwissenschaften an der Universität Köln mir es unter anderem zur Aufgabe gesetzt, im engen Zusammenhang mit dem System der Philosophie, das ich seit Jahren ausbaue, auch der Soziologie des Erkennens eine besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Der Raum, der hier zur Verfügung steht, verbietet es, auch nur ein genauer detailliertes Programm dieser Aufgaben zu entwickeln. Als Einführung in diese Arbeiten will ich hier die positivistische Erkenntnissoziologie einer kurzen Kritik unterziehen.

Die positivistische Lehre von den drei Stadien ist in jeder Form, sowohl in derjenigen, die Comte, Mill, Spencer, als in Deutschland Mach und Avenarius ihr gegeben haben, von Grund aus irrig. Das religiös-theologische Erkennen und Denken, das metaphysische Erkennen und Denken und das positive Erkennen und Denken sind nicht historische Phasen der Wissensentwicklung, sondern essentielle, dauernde, mit dem Wesen des menschlichen Geistes selbst gegebene Geisteshaltungen und „Erkenntnisformen". Keine kann die andere je „ersetzen" oder „vertreten". Die Aufgabe des Verstehens der Welt aus personalen Ursachen, die Aufgabe, die Wesens- und ewigen Ideenzusammenhänge, die im zufällig Wirklichen realisiert sind, für die schauende Vernunft einsichtig zu machen, und die Aufgabe, die Erscheinungen in einer mathematischen Symbolik eindeutig zu ordnen, zu klassifizieren und nach allen Arten ihrer Abhängigkeiten voneinander eindeutig zu bestimmen, sind Aufgaben gleich ursprünglichen Rechtes und haben sich auch gleich ursprünglich aus dem mythischen Denken voneinander abdifferenziert.

Über den ganz tiefen Irrtum des Positivismus Comtes, die Religion sei eine primitive Naturerklärung gewesen, durch die sich die soziale Gruppe der Natur angepaßt habe, sie müsse also durch den Fortschritt der Wissenschaft allmählich zersetzt werden und schließlich aussterben, bedarf es heute keiner Aufklärung mehr. Er verkennt das Wesen der Religion als Lebens gemeinschaft der Person und des überindividuellen Ganzen der Gruppe mit einer heiligen Macht, die als Grund aller Dinge angeschaut ist. Ebensowenig ist die Religion, wie Fichte, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Hartmann dachten, eine sekundär bildhaft gewordene Metaphysik, eine „Metaphysik fürs Volk". Hier sah vielmehr in einem Punkte Comte richtiger als der deutsche Idealismus, wenn er das theologische Denken dem metaphysischen vorangehen und es von ihm bedingt sein ließ. Die metaphysischen Gedankensysteme, die wir kennen — das indische, griechische, christliche und moderne —, tragen immer den Stempel ihrer religiösen Umwelt. Gleichwohl ist die Metaphysik kein „Entwicklungsstadium" der Religion, sondern differenziert sich von ihr so ursprünglich, als sie sich von den positiven Wissenschaften differenziert. Auch der Versuch W. Diltheys [1]), der zwar die Religion, nicht aber die Metaphysik in einer dauernden Anlage des menschlichen Geistes gründen läßt, in der Metaphysik also nur eine historische Kategorie sieht, ist als mißlungen anzusehen.

Es sind drei völlig verschiedene Motive, drei völlig verschiedene Gruppen von Akten des erkennenden Geistes, drei verschiedene Ziele, drei verschiedene Persönlichkeitstypen und drei verschiedene soziale Gruppen, auf denen Religion, Metaphysik und positive Wissenschaft beruhen. Auch die historischen Bewegungsformen der drei geistigen Mächte sind wesensverschieden.

Dem Motiv nach beruht die Religion auf dem unwiderstehlichen Drang der Persönlichkeit nach geistiger Selbstbehauptung durch Bergung, Rettung des Personkernes in eine personhafte, heilige, weltlenkende Macht. Die Metaphysik beruht auf immer neuer Verwunderung, daß überhaupt etwas sei und nicht lieber nichts sei. Die positive Wissenschaft beruht auf dem Bedürfnis Natur, Gesellschaft und Seele zu lenken nach Zielen und Zwecken, die sich als „beliebige" von den je besonderen Zwecken abgehoben, haben, in denen der beruflich arbeitende Mensch verflochten ist. Darum ist die positive Wissenschaft nur da entstanden, wo sich eine arbeitende Klasse mit einer höheren Klasse, die Freiheit und Muße hatte, langsam durchdrang; — in größtem Maße im europäischen

[1]) W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften.

Darum gibt es hier nicht Fortschritt des Wissens im Sinne eines unendlichen

Weltbürgertum. Die Religion gründet in aufnehmenden, besonderen Akten des Geistes (Hoffen, Fürchten, Lieben, Wollen, Erkennen usw.), die alle das gemeinsame Merkmal haben, daß endliche Welterfahrung ihnen, als Gegenstand und Ziel vorgehalten, keine Erfüllung geben kann, und daß sie etwas als „heilig", „göttlich" Gedachtes zu ihrem Gegenstand haben [1]). Die Metaphysik erreicht ihr Ziel — Wesenserkenntnis — durch wesenschauende Vernunft, nicht also in Beobachtung und mittelbarem Folgern; die Wissenschaft ihr Ziel in Beobachtung, Experiment, Induktion, Deduktion. Ziel der Religion ist das Heil der Person und der Gruppe, Ziel der Metaphysik ist höchste Personbildung durch Weisheit. Ziel der positiven Wissenschaft ist ein Weltbild in mathematischen Symbolen, das mit bewußter Vernachlässigung alles Wesenhaften an der Welt nur die Beziehungen der Erscheinungen in sich aufnimmt, um nach ihm die Natur zu lenken und zu beherrschen.

Die Religion hat ihren führenden Typ im „homo religiosus", dem Heiligen, d. h. einem Menschentyp, der ausschließlich um seiner charismatischen Qualität willen Glauben, Gefolgschaft, Vertrauen findet. Er begründet seine Worte nicht an Sachnormen, die außerhalb seiner sind, sondern fordert Glauben nur, weil er als Person so redet, handelt, und auf Grund seines besonders erlebten Verhältnisses zu Gott. Dem „Heiligen" tritt der „Priester" als Kulttechniker und als kirchliche Amtsperson zur Seite; seine stets abgeleitete Autorität ruht auf der charismatischen Qualität des Stifters der Religion und Kirche oder Sekte. — Der Führertyp in der Metaphysik ist der Weise, eine eigenartige, personhafte, geistige Gestalt, die vom „homo religiosus" ganz verschieden ist; er gibt irgendein System des Wissens von der Wesensstruktur, d. h. den Urkonstanten der Welt — also immer eine ganze Welt, nicht Fach-, Berufswissen u. dgl. Aber er begründet, was er behauptet, in letzten unmittelbaren Einsichten, die zu vollziehen er auffordert. Der Führertyp in der positiven Wissenschaft ist der Forscher, der nie ein Ganzes, Fertiges, kein „System" geben will, sondern nur an irgendeinem Punkte fortführen will den unendlichen Prozeß „Wissenschaft". Dem „homo religiosus" entsprechen als sozialer Kreis die Kirchen, Sekten, Gemeinden; dem Weisen die „Schulen" (im antiken Sinne); dem Forscher die stets nach Internationalität strebende „wissenschaftliche Republik" mit ihren Organisationen (z. B. Universitäten, Fachschulen, Akademien, gelehrte Gesellschaften).

---

[1]) Eingehendes findet sich über diese Dinge in meinem Buche: Vom Ewigen im Menschen. I. Bd. Leipzig 1921.

Die geschichtlichen Bewegungsformen dieser drei Grunda von Erkenntnis sind — was der Positivismus ganz verkannte nicht minder grundverschieden. Da alle Religion auf gläubi freier Annahme dessen beruht, was die charismatische Person Gott, sich selbst und vom Heile lehrt, ist sie stets ein Ganz schlechthin Abgeschlossenes, Vollendetes. Der Führer und Vorbild ist hier immer der „Einzige", der keinen anderen als „Mittl neben sich duldet. Irgendwie sagt jeder große Religionsstift „Wer nicht für mich, ist wider mich." Alles, was Entwicklu Fortschritt heißen kann, ist hier nur das tiefere Eindringen in d „Offenbarungsgehalt", d. h. in das, was der ursprüngliche „hor religiosus" von Gott geschaut und gelehrt hat. Sonst gibt es nur E setzung des einen „Einzigen" durch einen anderen „Einzige nicht aber in selbem Sinne eine Anerkennung einer Mehrhe gleich ursprünglicher Führer, wie in Philosophie, Kunst, Wisse schaft. Ferner ist es der Religion wesentlich, daß eine religiö Bewegung, Erneuerung, Wandlung nie prospektiv erfolgt, sond retrospektiv als ein „Zurück zu den Quellen", als „Wiederherstellu eines Verlorengegangenen", als Reformation. Nie will der „hom religiosus" etwas bewußt Neues lehren, immer ein Altes.

Der Positivismus geriet in seine tiefen Irrtümer über die sozio logische Dynamik des Wissens, weil er in engstem Sinne europä istisch orientiert war, d. h. weil er die dazu noch einseitig gesehene westeuropäische Bewegungsform des Wissens während der letzten drei Jahrhunderte — ein minimales und örtlich eng begrenztes Kurvenstück der geistigen Menschheitsentwicklung — für ein Gesetz der ganzen Menschheitsentwicklung nahm. Das ist der unermeßliche Irrtum seiner Fortschrittslehre. Was religiöse und metaphysische zeitgeschichtliche Dekadenz einer kleinen Gruppe der Menschheit war (als negatives Korrelat des positiv-wissenschaftlichen Fortschritts) — die Dekadenz des bürgerlich kapitalistischen Zeitalters —, nahm er für einen normalen Prozeß des „Absterbens" des religiösen und metaphysischen Geistes überhaupt. Darum vermochte er auch eine der fundamentalsten Tatsachen universalgeschichtlicher Wissensentwicklung nicht zu sehen: das verschiedene Maß von Verteilung der Fähigkeiten zu den drei, dem Menschengeiste wesentlichen Erkenntnisarten innerhalb der großen Kulturkreise der Menschheit und die verschiedenen Sozialstrukturen, die ihrer Auswirkung entsprechen. Der intellektuelle Status des indischen und ostasiatischen Kulturkreises ist gekennzeichnet dadurch, daß die metaphysische Geisteshaltung die Oberherrschaft hat sowohl über die positiv wissenschaftliche wie über die religiöse

Darum gibt es hier nicht Fortschritt des Wissens im Sinne eines unendlichen Prozesses, nicht arbeitsteilige rationale Fachwissenschaft, die, einem beruflich geschiedenen Volkskörper und einem geschulten Fachbeamtentum dienend, ein Weltbild zu erzeugen sucht, durch das man die Welt technisch beherrschen kann, sondern es gibt etwas ganz anderes. Es gibt an erster Stelle eine immer neue *Einübung* von geistigen *Haltungen*, durch die man *weise* wird, wobei der Stoff, an dem man diese geistigen Haltungen einübt, fix bleibt, sich nicht wesentlich verändert oder vermehrt. Diesen Stoff bilden die alten Schriftdenkmäler der vorbildlichen Weisen (z. B. die vedischen Texte, die Traditionen Buddhas, Konfuzius, Laotse usw.). Sie sind nicht Lernstoff, sondern Übungsstoff zur Übung der geistigen Funktionen — Meditationsstoff. Man liest sie nicht, um zu wissen, was in ihnen steht — dazu würde ein- oder zweimalige Lektüre genügen —, sondern man liest sie immer wieder, um an ihnen (als Beispiel) verbunden mit einer vorgeschriebenen Seelentechnik neue und immer höhere Bewußtseins*haltungen* einzuüben, die man dann in jedem Augenblick des Lebens der *ganzen* Welterfahrung gegenüber anwenden kann. So ist „Bildung", „Gestaltung" des Menschen in Indien wie China das Ziel dieser Art „Wissenschaft", nicht Kenntnis von Regeln, nach denen man Natur lenken kann. Sie *beginnt* mit der Seele und steigt von hier zu der Ordnung der toten Welt herab, im Gegensatz zur europäischen Wissenschaft, die vom Toten über das Lebendige zu Seele und Gott hinaufsteigt. Die obersten Klassen in Indien und China sind in diesem Sinne ebenso einseitig auf *Bildung* gerichtet wie in Europa auf *Leistung* und Lenkung. Zu jeder Art von Wissenschaft gehört eine Art von Technik. Zum asiatischen Wissensideal gehört notwendig die Bio- und Seelentechnik der Selbsterlösung (Vergegenständlichung alles Begehrens, Wollens, aller Leidenschaften und Affekte vor einem nur rein schauenden Verhalten); zum europäischen Ideal gehört die anorganische Technik der Naturbeherrschung.

Nicht darin irrte der Positivismus, daß er den religiösen *Sinn* des Menschen als Erkenntnisorgan im Laufe der Geschichte als mehr abnehmend denn zunehmend ansah; er irrte vielmehr darin, daß er das gleiche auch von den religiösen Bedürfnissen behauptet — dem Drang nach Religion; und daß er im Abnehmen der seelisch geistigen Dispositionen, mit dem Transzendenten in *unmittelbare* Fühlung zu treten, auf Grund seiner falschen Fortschrittslehre (einem europäistischen Vorurteil) auch ein Zeichen dafür sah, daß dem Gegebenen des religiösen Sinnes keine objektive *Realität* zukomme. Der richtige Schluß aus dieser Abnahme ist aber nur die

Einsicht, daß in religiösen Dingen die je spätere Menschheit nur zu bewahren habe, was die frühere erkannt hat — soweit nicht neue freie Selbsterschließungen Gottes an den Menschen vorliegen und Glauben finden.

Auch die Metaphysik schreitet nicht im selben Sinne fort wie die positive Wissenschaft. Die möglichen Metaphysiken sind ihren Hauptschemata nach eine Zahl begrenzter Typen (W. Dilthey), die immer wiederkehren und auf den verschiedensten Niveaus wissenschaftlicher Ausbildung und Begründung immer wieder miteinander in Kampf und Auseinandersetzung treten. Das liegt in der Natur der metaphysischen Erkenntnisart, deren Grundmittel die Wesensschau ist. Wesen und Wesenszusammenhänge sind ja Weltkonstanten; ihre Erkenntnis ist evident, abgeschlossen und gegenüber dem Quantum induktiver Erfahrung a priori. Die metaphysische Erkenntnis ist also bei jedem geschichtlichen Stand der positiven Wissenschaft als des jeweiligen Quantums von Menschheitserfahrung möglich. Ihr fehlt notwendig der Charakter des „unendlichen Prozesses", der überall vorliegt, wo beobachtet, induziert und deduziert wird. Wie der Metaphysik der kumulative „Fortschritt" fehlt, der zum Wesen der positiven Wissenschaft gehört, so fehlt ihr aber auch die Begleiterscheinung des „Fortschritts": die Entwertung des je früheren „Standes der Wissenschaft". Die Systeme Platos und des Aristoteles, Augustins, Descartes, Leibnizens, Kants usw. sind nicht veraltet wie heute die Chemie Lavoisières oder die Mechanik Newtons. Sie können nie veralten. Die Metaphysik „wächst" also in ihren verschiedenen Typen und vervollkommnet sich, indem sie wächst; aber sie schreitet nicht fort [1]). Die Metaphysik ist ferner, da sie Werk des Weisen und System ist, nicht arbeitsteiligen Betriebes fähig, wie es die positive Wissenschaft ist. Sie bleibt personhaft gebunden an das geistige Antlitz ihres Urhebers, dessen Widerschein seine „Welt" ist. Die großen Metaphysiker sind darum unersetzlich — die großen Entdeckungen in den positiven Wissenschaften, z. B. Trägheitsprinzip, Satz von der Erhaltung der Energie, zweiter Wärmesatz, sind dagegen von vielen Forschern zugleich gemacht worden [2]). Der Stand der Probleme und der Automatismus der Methode scheint die positiv wissenschaftlichen Resultate wie von selbst hervorzutreiben. Die „Forscher" erscheinen oft nur als Diener, Sprachrohre der Methode

[1]) Hegels Irrtum war, der Religion dieselbe Bewegungsform zu geben, wie sie die Metaphysik hat. Das ist sein falscher Gnostizismus.

[2]) Siehe A. Vierkandt, Die Stetigkeit im Kulturwandel.

und des wissenschaftlichen, kontinuierlichen, sachlogischen Prozesses. Platos und Kants Werk sind dagegen einmalig, und man kann nicht denken, daß ein anderer hätte finden können, was sie fanden. Ferner bleiben die Metaphysiker national und kulturkreishaft gebunden. Die indische Metaphysik konnte nur in Indien, nicht in Griechenland, die griechische nicht in Indien entstehen. Die positive Wissenschaft bewegt sich hingegen arbeitsteilig, unpersönlich, kontinuierlich, international und kumulativ fortschreitend mit Entwertung des früheren Standes.

So sind Religion, Metaphysik und positive Wissenschaft nach allen diesen Richtungen wesensverschieden und als Aufgabe und Problem dem Menschengeiste ursprünglich eigen. Daraus folgt als praktische Forderung für den Aufbau der Bildungsorganisationen eines jeden Volkes, daß in einem solchen Aufbau nicht eine einseitige Ausbildung in einer der Richtungen dieser Erkenntnisarten, sondern eine harmonische Ausbildung in allen gegeben werden muß. Was für die Ausgestaltung des deutschen Bildungswesens dieser fundamentalen Forderung folgt, soll an anderer Stelle dargelegt werden.

II. Spezieller Teil: Archiv für Beziehungslehre.

Zur Methodologie der Beziehungslehre.

Von

Leopold v. Wiese.

Als Georg von Below in seinem Aufsatze in Schmollers Jahrbuch (43. Jahrgang, 4. Heft), den er „Soziologie als Lehrfach" betitelte, seinen bekannten Angriff auf unsere Disziplin veröffentlicht hatte – ich las ihn im Februar 1920, zwei oder drei Wochen nach seinem Erscheinen, jedoch unmittelbar nach Lieferung des Heftes an mich durch den Sortimentsbuchhandel —, schrieb ich sogleich an einem Abende eine kurze Erwiderung. Mir lag vor allem an einer schleunigen Antwort; ausführlicheres Eingehen auf die Einzelfragen glaubte ich aufschieben zu sollen. Ich hatte Grund zu der Annahme, daß schon das Aprilheft von Schmollers Jahrbuch meine Erwiderung publizieren würde, wenn sie knapp und kurz gehalten wäre. Unter diesem Gesichtspunkte ist die Skizze „Die Soziologie als Einzelwissenschaft" geschrieben, die dann freilich aus Gründen, die außerhalb meines Bereiches lagen, erst im Juliheft (44. Jahrgang, 2. Heft) veröffentlicht worden ist [1]). Hätte ich gewußt, daß mir noch mehrere Monate Zeit zur Antwort blieben, so hätte ich manches an ihr nicht bloß andeutungsweise, sondern ausgearbeiteter gesagt. Um der Sache willen war mir deshalb der Aufschub der Drucklegung schmerzlich. Heute erst kann ich die vor fast Jahresfrist in wenigen Stunden hintereinander etwas eilig geformte Skizze ergänzen, ohne die Weiterspinnung des Gedankens mit der damals aufgezwungenen Polemik verknüpfen zu müssen. Die Zeitpause hat mir dabei den Gewinn eingebracht, daß ich mir hinsichtlich der Terminologie klarer ge-

---

[1]) Ferdinand Tönnies' Erwiderung auf Belows Angriff im „Weltwirtschaftlichen Archiv", Bd. 16, ist als vermehrter Sonderabdruck mit dem Titel „Hochschulreform und Soziologie, kritische Anmerkungen zu Beckers Gedanken zur Hochschulreform und Belows Soziologie als Lehrfach" bei Gustav Fischer in Jena, 1920, erschienen. Die Broschüre hat 36 Seiten.

worden bin, als es damals der Fall war. Es ist das gegenüber der Sache an sich, die ich vor zehn Monaten genau so ansah wie heute, anscheinend untergeordnet. Wer sich indessen erinnert, wieviel Meinungsstreit gerade bei der Wortwahl einsetzt, und wieviel eine zweckmäßige Wortwahl zur Klärung beitragen kann, wird auch das nicht unterschätzen.

Im Anschluß an Simmel und in Übereinstimmung mit Vierkandt (so suchte ich in dem erwähnten Aufsatze kurz darzutun) erscheint mir das Studium der Formen der Vergesellschaftung zwar nicht als die dauernd einzige, aber als die nächstliegende, fruchtbarste und (zum mindesten neben anderen) jetzt unerläßliche Aufgabe. (Ob es außer der formalen Soziologie noch eine andere gibt, die auch wirklichen eigenen Erkenntniswert besitzt, glaube ich, um unnützen Streit zu vermeiden, unbeantwortet lassen zu dürfen. Wer sich an einer anderen Art Soziologie versucht, wie es viele vor uns getan haben, sollte, meine ich, von uns, die wir uns der „formalen Soziologie" zuwenden, nicht gleich als ein unnützer Kostgänger im Garten der Wissenschaft verschrien werden.) Für uns ist das Formalprinzip (im Simmelschen Sinne) ein Ausgangspunkt; wir sehen es als ein heuristisches an und stellen, wie ich schon damals (S. 47) schrieb, „die Hypothese auf: die Form läßt sich vom Inhalte trennen".

Indessen ist der Gebrauch des Wortes „Form" und „formal" nicht sehr zweckmäßig. Manche Kritik, die sich bereits gegen Simmel gerichtet hat, wäre vermieden oder abgeschwächt worden, wenn nicht die Vieldeutigkeit des Wortes Form und besonders die Vielheit von Formarten und -stärken sowie die bisweilen zu dunkle Gegenüberstellung von Form und Inhalt Mißverständnisse hervorgerufen hätte. Simmel wollte und wir, die wir seine Arbeit an der Soziologie fortzuführen bereit sind, wollen an den Vergesellschaftungsvorgängen aller Lebensgebiete unter möglichster Lösung von der Sachaufgabe jedes Falles das abstrahieren, was eben gesellschaftlich an ihnen ist. Da es sich dabei um allgemeinste Abstraktionen handelte, schien der Gegensatz zwischen den anderen sozialen Einzelwissenschaften und dieser Soziologie gut ausdrückbar in der gleichfalls allgemeinsten Gegenüberstellung von Form (gleich Gesellschaftliches) und Inhalt (gleich konkrete Sachaufgabe). Aber das ist nicht immer richtig verstanden worden.

Es bietet sich eine andere Bezeichnung dar: das Wort Beziehung statt Form. Wenn man hervorhebt, daß man aus den Tatsachen des gesellschaftlichen Lebens, unter Loslösung von den Zwecken und Sachaufgaben des speziellen Falles, nur Art und Wesen der in ihnen bestehenden Wechselbeziehungen der Menschen ab-

strahieren will, so ist die Aufgabe so deutlich gekennzeichnet, wie es ihre Allgemeinheit überhaupt zuläßt. Mit Recht hat Vierkandt die Beziehung die „Grundkategorie des soziologischen Denkens genannt" [1]).

Die Erhebung der Beziehung (im Gegensatze zum Begriffe des Gegenstandes) zur Grundkategorie ist also nichts Neues. (Auch Simmel sieht die Aufgabe so.) Nur möchte ich weiter vorschlagen, auch die ganze Unterdisziplin als „Lehre von den gesellschaftlichen Beziehungen" oder kurz als Beziehungslehre zu bezeichnen. Das scheint mir plastischer und deutlicher als „formale Soziologie". In diesem Sinne soll auch dieser Teil der „Hefte" ein Archiv für Beziehungslehre bilden.

Doch damit ist nur der Name geprägt und sein Sinn sehr oberflächlich angedeutet. Es handelt sich weiter um Wichtigeres: 1. Welches ist die Aufgabe dieser Beziehungslehre? 2. Weshalb müssen wir sie als nächsten und wichtigsten Problemkomplex ansehen? Ist anzunehmen, daß sie unser Wissen vom sozialen Leben der Menschen in wesentlichen Punkten fördert? 3. Wie hat sie vorzugehen?

Uns weist der Gesellschaftsbegriff sogleich auf den Begriff der Beziehung. Es gilt der Satz Guizots: [2]) „Die Gesellschaft in ihrem weitesten und zugleich engsten Sinne ist die Beziehung von Mensch zu Mensch." Dieser Begriff gilt auch uns nicht als metaphysischer Begriff; wir untersuchen auch nicht, ob er apriorischer Natur oder ein Ergebnis unserer Erfahrung ist. (Das überlassen wir der Philosophie.) Wir vergegenwärtigen uns nur, daß bei einer Beziehung zwei oder mehrere Größen so miteinander in Verbindung kommen, daß jede als selbständige Größe bestehen bleibt, daß aber eine teilweise Übereinstimmung und Gemeinschaft in Einzelheiten hervorgerufen wird.

Doch ist in unserer Beziehungslehre nicht bloß logische, sondern soziale Beziehung gemeint. Die Größen, die hier in Beziehung treten, sind Menschen oder menschliche Kollektivgebilde, die tätig (seelisch oder körperlich tätig) aufeinander wirken.

Unsere Aufgabe ist es nun, die sozialen Beziehungen zu beschreiben, zu analysieren, zu gruppieren, zu messen und zu systematisieren. Es handelt sich also um eine Arbeit auf dem Boden der Erfahrung. Die Beziehungs-

[1]) Vgl. Vierkandt, Die Beziehung als Grundkategorie des soziologischen Denkens, Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, IX, Heft 1 und 2 (Oktober 1915 und Januar 1916).

[2]) Ihn zitiert Vicenti Santamaria de Paredes in seinem Aufsatz „Der Gesellschaftsbegriff" in der Monatsschrift für Soziologie, S. 654.

lehre ist rein empirischer Natur. Sie ist dabei nicht dasselbe wie Psychologie, so sehr sie (besonders bei der Analyse der einzelnen Beziehungen) die Seelenkunde nutzen muß. Soweit es in der Psychologie eine Lehre von den Motiven gibt (diese bildet die Brücke zu unserer Disziplin), ist sie der Soziologie benachbart. Der Unterschied liegt in der synoptischen Betrachtungsweise des Soziologen, der individualisierenden des Psychologen. Paredes sagt darüber sehr richtig: „In der Tat ergibt sich der Begriff des Sozialen niemals aus der Betrachtung des einzelnen Menschen und seiner einzelnen Beziehungen. Damit das soziale Moment hervortrete, müssen mindestens zwei Subjekte, zwei Handlungen und eine Beziehung des einen mit einem anderen vorhanden sein in der Weise, daß die Beteiligten ihre Bedürfnisse befriedigen durch die Mittel, über welche sie zusammen verfügen. Wenn das Individuum bzw. die rein individuelle Handlung soziale Momente aufweist, so ist dies vermöge der Gemeinschaft, von der der einzelne ein Teil ist, und wegen Beziehungen, die einen sozialen Charakter wirklich haben."

Daß dabei eine Disziplin in die andere hinübergreift, eine Wissenschaft auf die andere hinweist, ist unzweifelhaft. Die dabei bestehende Verbindung geht von der Individualpsychologie zur Soziopsychologie und von dieser zur Psychosoziologie. (Stoltenbergs Terminologie erscheint zweckmäßig.) In der Soziopsychologie werden Vorgänge des individuellen Seelenlebens beschrieben, die von gesellschaftlichen Zusammenhängen beeinflußt oder auf andere Menschen zu wirken imstande sind. Die Psychosoziologie, also bereits ein Zweig der Soziologie, fügt die synoptische Betrachtung der beiden bei der sozialen Beziehung vorhandenen Partner hinzu.

Mit dieser Aufgabenbestimmung der Beziehungslehre ist sie als ein Teil der Lehre vom Sein (nicht des Wertens), als Systematisierung von Tatsächlichem bezeichnet; ihre phänomenologische Natur steht fest.

Hier setzt die Kritik derer ein, die zwar an der engen Verbindung mit der Psychologie keinen Anstoß nehmen, aber befürchten, daß damit „eine Systematik der gesellschaftlichen Erscheinungen nicht zu erreichen" sei. Auch Singer meint zur Kritik der Simmelschen Aufgabenstellung der Soziologie [1]: „Weder ordnen sich die ungemein subtilen Resultate einer neuen Einheit ein, noch ist eine eindeutige Abgrenzung des Anwendungsbereiches möglich."

---

[1]) Vgl. Kurt Singer, Die Krisis der Soziologie, Weltwirtsch. Archiv 16, II, S. 255.

Diese Synthetiker suchen den Weg von der phänomenologischen Psychosoziologie zur engeren Soziologie. Besonders lehrreich sind die Einwendungen, die Spann[1]) bei Gelegenheit einer Anzeige des Brinkmannschen Buches gegen die „gesellschaftsseelenkundliche" Richtung vorbringt. Es heißt da: „Woher in aller Welt soll aber eine Zergliederung der seelischen Verbindungen der Menschen zur ‚Gesellschaft' führen? — sie bleibt notwendig im Bereich des Seelischen und kann diesen Hexenkreis nie durchbrechen. ‚Gesellschaft' das ist nichts weniger als eine andere Art, Ebene, Gestalt des Seins, ähnlich wie ‚psychisch' eine andere Ebene als ‚physisch', ‚mechanisch' eine andere Ebene als ‚teleologisch'. Wie kann denn z. B. die schönste Systematik der Antriebe (‚Motivationen'), wie kann das tiefste Verständnis der Seelenvorgänge ‚Sympathie', ‚Suggestion', ‚Ressentiment' zu: ‚Staat', ‚Wirtschaft', ‚Geselligkeit', ‚Recht' führen? Genau so müßten ja schon die berühmten Assoziationsgesetze weiland der Assoziationspsychologie, wie sie zu den ‚sozialen Gefühlen' (u. dgl.) führen, auch zur ‚Gesellschaft' führen. Das lehnt aber Br. selbst ab. Die Wahrheit ist, daß nicht nur der Assoziationsvorgang etwas anderes darstellt als etwa der gesellschaftliche Vorgang ‚Geselligkeit in einem Salon' (jener ist wohl Voraussetzung dieses), sondern daß ebenso der Austausch seelischer Vorgänge, der ‚Sympathie' oder ‚Haß' in sich schließt, etwas anderes ist als die gesellschaftliche Erscheinung ‚Bündnis' oder ‚Familie' oder ‚Krieg'. Es sind Erscheinungen anderer Ebene, anderer Blickrichtungen, die wir in der ‚Gesellschaft' vor uns haben. Gesellschaft ist nicht die Summe psychischer Wechselbeziehungen der einzelnen, sondern in ihrer ‚Ganzheit', ihrer Eigenschaft, ‚Ganzes aus Gliedern' (z. B. ‚Gemeinschaft') zu sein, liegt ihre Wesenheit beschlossen. Ebensowenig wie die Psychologie auf Physiologie, die Physiologie auf Physik, ebensowenig läßt sich Gesellschaftslehre auf seelische Wechselbeziehungen zurückführen. Die Zergliederung dieser arbeitet mit einer Art von ‚psychischer Kausalität', die Gesellschaftslehre mit der ganz anderen Kategorie der Gliedlichkeit des Teiles, der Bezogenheit des Teiles aufs Ganze, mit dem Verhältnis Ganzes zu Teil, nicht aber mit dem Verhältnis Wirkung zu Gegenwirkung."

Dazu wäre zu sagen: Die bloße Betrachtung auf Gliedlichkeit und Proportion von Teil und Ganzem ergibt nur eine äußere Schematisierung, deren innere Notwendigkeit nicht beweisbar ist oder aus

---

[1]) In den Jahrbüchern für Nationalökonomie und Statistik 115, II (August 1920), S. 166.

außersoziologischen Normen hergeleitet werden muß [1]). Auch erschöpft sich dabei die Aufgabe der Soziologie sehr schnell in einer Systematisierung allgemeinster Art. Erklären läßt sich das Wesen der Sozialgebilde (wie Klasse, Staat, Kirche, Familie usw.) nur dadurch, daß man auf die Vergesellschaftungs vorgänge eingeht, die zu ihnen geführt haben und noch führen. Diese Vorgänge aber sind zahllose Anhäufungen von Wechselbeziehungen, und diese Wechselbeziehungen sind größtenteils seelischer Herkunft. Will man nicht bis zu diesen Erscheinungen vordringen, so bleibt man bei einer bloßen, bald erschöpften Gruppierung, die entweder geschichtliche Typen verallgemeinert oder, wie gesagt, normativ-ethisch und damit unsoziologisch ist. Wir können realistisch Sozialgebilde letztlich nur aus der Psyche oder Physis von Menschen ableiten, müssen also teilweise und in stärkerem Maße seelenkundlich verfahren.

Den Weg von der Analyse der seelischen Verbindungen der Menschen zur Gesellschaft, d. h. zu den gesellschaftlichen Kollektivgebilden glaube ich deutlich zu sehen. Sind doch diese Gebilde nur abstrakte Objektivierungen von zahllosen Einwirkungen von Menschen aufeinander. Ich vermag Klasse, Staat, Familie usw. eben gerade nur auf diesem Wege zu verstehen. Auf jedem anderen geraten wir in die Spekulation, Geschichtsphilosophie, Ethik oder Metaphysik.

Indessen bleiben noch einige Zweifelsfragen: Ist die seelenkundliche Deutung ausreichend? Muß nicht ferner neben die Untersuchung und Ordnung der Beziehungen die Betrachtung der Menschen und Gruppengebilde auf ihre Funktion hin treten?

Der Einwand gegen den „Psychologismus" finden wir nicht nur bei einigen deutschen Forschern, sondern genau so ringt im Auslande die psychologische Schule mit anderen Richtungen. Gerade auch in Amerika hat die psychologische Schule ihren (heute mehr oder weniger wohl anerkannten) Sieg nicht unbestritten erfochten. In Frankreich haben der verstorbene Durkheim und Adolph Coste eine „objektive Soziologie" gegenüber der psychologischen Betrachtungsweise gefordert. Vom Subjekt Mensch her sei (wie auch Brinkmann meint) die Systembildung nicht zu bewirken. Man müsse die Erscheinungen des sozialen Lebens mit Hilfe eines rein objektiven (d. h. hier außerhalb der Menschenseele bestehenden) Kriteriums ordnen. Coste nimmt als letzte treibende Kraft, die die

---

[1]) Vgl. meine Anzeige des Spannschen Werkes in dieser Zeitschrift auf S. 67.

Entwicklung aller Formen des Gesellschaftslebens bestimmt, „eine Tatsache, die nichts Geistiges enthält: das ist der Druck der immer wachsenden Bevölkerung“ [1]). Brinkman vermißt bei der seelenkundlichen Richtung den „Anschluß an die zweite Seite der gesellschaftlichen Gebilde, auf der die Wissenschaften von der sozialen Außenwelt, die Beschreibung der Rechts- und Wirtschaftstatsachen, der statistischen Ausmaße von Kräften und Wirkungen arbeiten“.

Sicherlich bleiben bestimmte Tatsachen und Gesetze des nicht von Menschen allein herrührenden Teils der Außenwelt (Nahrungsspielraum, Bevölkerungstatsachen usw.) neben den seelischen von nicht geringerer Bedeutung; aber sie durchlaufen entweder das Medium der Psyche oder erfassen den Menschen als physisches Wesen. Die biologische Betrachtungsweise ergänzt aber die psychosoziologische und ist in der Beziehungslehre keineswegs ausgeschlossen.

Was die Funktion betrifft, so ist sie nicht ein begrifflicher Gegensatz zur Beziehung, sondern nur eine bestimmte Unterart von ihr. Die Aufgaben und Verrichtungen der Menschen und Gruppen leiten sich ebenso aus den Relationen von Ich und Du her wie die nicht auf einen Zweck gerichteten und in diesem Sinne organisierten sonstigen (bloßen Seins-) Beziehungen.

Faßt man die Funktion als Ausfluß einer übergeordneten Norm, so entsteht alsbald wieder die Gefahr der Spekulation und setzt das Bestreben ein, mit Hilfe soziologischer Forschung die Geschichte zu „deuten“. Jede vorzeitige Normgebung liegt aber jenseits einer realistischen, empirischen Beziehungslehre.

Gerade weil wir von der Analyse der Vergesellschaftungsvorgänge weiterschreiten und aufsteigen wollen zum Verständnisse der Gebilde sozialer Kollektivkräfte, setzen wir bei einer so verfahrenden Beziehungslehre ein. Es gibt keinen anderen Zugang zu ihnen.

Es lag mehr an Simmels wissenschaftlicher Eigenart als an der Natur seiner (von ihm nur nicht zu Ende geführten) Methode, daß er in zahlreichen, unzusammenhängenden Analysen steckenblieb. Er schritt nicht weiter zur Gruppierung der analysierten Beziehungen. Ihre Systematisierung unter Zurückführung verwickelterer auf einfache Beziehungen ist jedoch nicht minder notwendig.

Zunächst ist die vorläufige Zusammenstellung von Worten erwünscht, deren Sinn eine soziale Beziehung ausdrückt. Schon Waxweiler ließ einen ersten flüchtigen Versuch machen, ein „lexique socio-

[1]) Vgl. Vierkandt in der Monatsschrift für Soziologie, S. 105.

logique" am Schlusse seiner „Esquisse" zu geben. Die Wortsammlung gibt das Material zur zweiten Aufgabe: der Herstellung eines Netzes von Beziehungsbegriffen, die nunmehr in ein einheitliches, seelenkundlich orientiertes System gebracht werden. Zur Deduktion gesellt sich die Induktion. An den zahllosen Fällen der Selbstbeobachtung, des Studiums der gesellschaftlichen Umwelt, der Literatur, den Ergebnissen anderer sozialer Einzelwissenschaften und der Geschichte versuchen sich die Analyse und der Vergleich. Hier ist Raum in Menge für Massenbeobachtungen und Sammlung ihrer Ergebnisse. Die Kollektivarbeit erweitert die stets mehr auf das Wesentliche und die allgemeine Regel gerichtete Einzelforschung.

Die Erkenntnis, daß induktive, gut organisierte Kollektivarbeiten notwendig sind, ist auch der Grund für die Wahl des Wortes „Archiv" als Überschrift für diesen der Beziehungslehre gewidmeten Teil unserer „Hefte". Ergebnisse von Beobachtungen der Wirklichkeit sollen hier in hoffentlich wachsendem Umfange (mit in erster Linie) gesammelt werden. René Maunier berichtet (in der Monatsschrift für Soziologie, S. 100) in seiner Übersicht über „Die Soziologie in Frankreich seit 1900": „Frankreich ist überlieferungsgemäß das Land des Individualismus. Dennoch sind dort die rein individuellen Werke selten: ein Werk wie das von Tarde, geschrieben auf dem Lande von einem provinzialen Instruktionsrichter, bleibt eine Ausnahme. Sonst sind fast alle unsere soziologischen Werke verschiedener Stufen und Formen die Tat sozialer Organisationen, oder sie wurden von einer Gesellschaft vorgeschlagen oder diskutiert und in einer Sammlung veröffentlicht." Gerade auch Institute wie das Unsrige, ferner Seminare und Gesellschaften zum Studium der Soziologie finden ein überreiches Arbeitsfeld im Dienst der induktiven Beziehungslehre. (Die Versuche, die ich in meinem eigenen soziologischen Seminar gegenwärtig beginne, erwähne ich auf S. 89.)

Auch die, welche meinen, daß das nicht der wichtigere Teil der Soziologie sei, daß kühne Synthese auf hypothetischer Grundlage wertvoller seien, sollten sich nicht von der Kleinarbeit der Beziehungslehre abwenden. „Diese Spezialanalysen," wandte ich Below ein, „haben nicht den Nachteil der Verzettelung der inneren Teilnahme. Sie bleibt ungeschwächt. Es ist eine vom Menschen — und was kann dem Menschen beachtenswerter sein als der Mensch, vorausgesetzt, daß ihn nicht eine besondere Art Lebensverneinung von jeder Neugier an diesem Gegenstande befreit hat — ausgehende, nicht peripherische, zentrifugale, sondern eine ausgesprochen zentripetale Art der Analyse. Die eigentliche Synthese rückt freilich immer mehr in die Ferne, je mehr man forscht. Sie würde in der Errichtung

des einheitlichen Baues eines lückenlosen Geflechts von menschlichen Beziehungen bestehen. Aber jede Analyse bringt uns bald in dieser, bald in jener Hinsicht dem Menschen als solchen näher und führt uns damit allemal zu dem, worin auch alle Kultursynthesen beschlossen liegen. Die Analyse aber hat auch den großen Vorteil, daß sie uns von den unerträglichen, voreiligen und aberwitzigen Spekulationen vieler Geschichtsphilosophen frei macht, von den wilden Konstruktionen, die bestenfalls Werke der Dichtung sind." Schon die ökonomische Regel, begonnene Arbeit der Vorgänger nicht beiseite zu stoßen und nicht immer wieder mit neuen Vorschlägen zur Methodologie zu beginnen und wo anders zu beginnen, sollte es uns nahelegen, die Arbeiten Simmels, Max Webers, Waxweilers, Mac Dougalls und mancher anderer fortzuführen.

Die letzten Zwecke unserer Forschungen, über die ich hier nichts auszusprechen versuchen will, mögen sehr viel höher liegen; das resolute Beschreiten eines gegebenen Weges mit vorläufig nahe und deutlich sichtbar gesteckten Zielen tut jetzt mehr not.
